مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶(۳) فقه، پاییز و زمستان ۸۳، ص ۳۳-۵۳

اندیشهٔ فقهی ابن ابی عقیل و مکتب متکلمان متقدم[1] امامیه

احمد پاکتچی[2]

چکیده

ابن ابی عقیل به عنوان فقیهی تأثیرگذار در میان امامیه، آثاری را بر جای نهاد که پس از گذشت چند سده، به عنوان نوشته‌هایی «قدیم»، فقط قابل قرائت بود. در حالی که اطلاعات روشنی دربارهٔ بافت موضعگیری‌ها و نیز گفتمان عصر تألیف در دست نبوده است. از همین روست که کاستی روشنی در فهم دقیق اندیشهٔ فقهی وی دیده می‌شود و این نکته نه تنها در سده‌های اخیر که دربارهٔ حلیان سده‌های میانه اسلامی نیز صادق است. در این پژوهش کوشش شده است تا با استفاده از تعلق مکتبی ابن ابی عقیل به مکتب متکلمان امامی نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق. زمینه‌ای برای تحلیل موضعگیری بازماند؛ و بازسازی اندیشه‌های اساسی ابن ابی عقیل فراهم شود. فقه مکتب متکلمان و از جمله فقه ابن ابی عقیل با فقه متقدم معتزله در مبانی اندیشه قرابتی بسیار دارد. گسترش کاربرد ظواهر کتاب و باور به عدم حجیت خبر واحد، مشخصهٔ برخورد او با ادلهٔ نقلی است. او با قیاس، سخت مخالفت دارد و وجه بارز عقلگرایی در فقه او و همفکرانش، محدود کردن دامنهٔ نص، افزودن دامنهٔ «اصول عقلی» و در نتیجه کاستن از دامنهٔ موضوعاتی است که شریعت نسبت به آن حکم کرده است.

کلید واژه‌ها ابن ابی عقیل، فقه، معتزله، متکلمان متقدم، امامیه، آل رسول، ظواهر کتاب، حجیت خبر واحد، اصول عقلی.

---

۱. قید متقدم برای تمایز این مکتب از مکتب متکلمان متأخر به ریاست شیخ مفید در اواخر قرن ۴ق و سراسر قرن ۵ق پیش‌بینی شده است که نباید ادامه این مکتب تلقی گردد.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)

طرح مسأله

ابن ابی عقیل عمانی، فقیه متقدم امامی و یکی از دو فقیهی‌ست که در تاریخ امامیه با نام «قدیمین» شناخته شده‌اند، شخصیتی پراهمیت در فقه است که اغلب به عنوان نقطهٔ آغاز فقه اجتهادی امامیه معرفی شده است. از منابع شرح حال ابن ابی عقیل دانسته می‌شود که وی به جز فقه در کلام نیز دستی فراز داشته است و در واقع باید او را در شمار پیوستگان به مکتبی از متکلمان امامیه قلمدادکرد که در سالهای انتقال از سدهٔ ۳ به ۴ق بنیان نهاده شده بود.

از میان رفتن آثار ابن ابی عقیل، تغییر شرایط و فضای حاکم، و به فراموشی سپرده شدن بافتی که وی اندیشه‌های خود را در آن تبیین نموده بود، موجب شده است تا نه تنها برای متأخران که حتی برای عالمان مکتب حله نیز که فاصلهٔ زمانی کمتری با وی داشته‌اند، اندیشه‌های او به طور دقیق چندان قابل درک نباشد. با وجود آنکه پس از مدتی کم‌توجهی، ابن ابی عقیل در فضای مکتب حله با دیدهٔ اهمیت نگریسته شد، آنچه بیشتر در نظر حلیان جلوه می‌کرد، آرای فقهی ابن ابی عقیل و نه عمق اندیشهٔ فقهی او بود. در واقع دستیابی به این آراء از طریق آثاری که از ابن ابی عقیل تا عصر حلیان برجای مانده بود، تا حدی امکان پذیر بود، اما برای درک اندیشه، بازیابی بافت و گفتمان آن عصر ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که تنها از طریق آثار برجای مانده ممکن نمی‌نماید.

در این پژوهش کوشش شده است تا با استفاده از تعلق مکتبی ابن ابی عقیل به مکتب متکلمان امامی نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق، زمینه‌ای برای تحلیل موضعگیری بازمانده و بازسازی اندیشه‌های اساسی ابن ابی عقیل صورت گیرد. اما باید به این واقعیت نیز توجه داشت که این مکتب متکلمان، فارغ از مباحث فقهی، خود نیز به عنوان یک مکتب کلامی هنوز آنگونه که شاید، مورد مطالعه قرار نگرفته است.

۱ـ زمینه‌های اندیشهٔ فقهی در مکتب متکلمان

دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق که با دورهٔ غیبت صغری مصادف بود، در تاریخ اندیشهٔ دینی امامیه برههٔ حساسی به شمار می‌رود. در این دوره، پس از دوره‌ای فترت و برچیده شدن محافل کلام متقدم امامی به راهبری کسانی چون هشام بن حکم، تنها مکتب

بنی‌نوبخت و در رأس آن ابوسهل نوبختی بود که توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند و به پاسخگویی حملات متکلمان مخالف توانا باشد. ابوسهل نوبختی این جمله را در کلام خود شعار ساخته بود: «مسائل دینی همگی با استدلال است که شناخته می‌شوند»[1] (ص ۹۲) و همین نقش اساسی ابوسهل بود که موجب شد تا نویسندگان امامی او را «شیخ المتکلمین» خوانند (طوسی، *الفهرست*، ۱۲؛ نجاشی، ۳۱).

افزون بر پیگیری حرکت ابوسهل در خاندان او و پدید آمدن متکلمانی برجسته از آل‌نوبخت چون حسن بن موسی نوبختی، باید توجه داشت که این حرکت با شتاب در مراکز گوناگون تشیع پی گرفته شد و محافل امامیه پس از چندی فترت، دگربار به مباحث کلامی روی آوردند. در طی سه نسل، ظهور شخصیت‌هایی چون ابن‌قبه رازی، ابوالطیب رازی، ابن‌مملک اصفهانی، ابن‌عبدک گرگانی، ابومنصور صرام نیشابوری، ابوالحسین سوسنگردی، ابوالاحوص مصری و ابن‌ابی‌عقیل عمانی گواهی بر چنین تحولی در محافل امامیه است. اما باید توجه داشت که گزارشهای اندک دربارهٔ باورهای این متکلمان هنوز مورد تحلیل کافی قرار نگرفته است (نک‍ : فان اس[2]، ۲/۶۳۸، ۴/۲۴۵؛ پاکتچی، «امامیه»، ۱۰/۱۶۴-۱۶۵).

به هر تقدیر، تعالیم مکتب کلامی ابوسهل نوبختی از طریق شاگردانش، چون ناشی اصغر، ابوالمظفر بلخی و شاگرد او ظاهر به شیخ مفید انتقال یافت و بدین ترتیب در شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی شیعه تأثیر نهاد (طوسی، *الفهرست*، ۸۹-۹۰، ۱۶۹؛ نجاشی، ۲۰۸، ۴۲۲).

۱-۱- ابوسهل نوبختی و زیربنای اندیشهٔ فقهی مکتب متکلمان

ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ق) که به درستی نمی‌دانیم چگونه کلام امامیه را از پیشینیان خود به امانت برد، تعالیم پایه‌ای مذهب را در کالبد یک نظام کلامی مدون ساخت. نظامی که از نظر زبان گفتار در تعریف و استدلال، و نیز از حیث پردازش مباحث و باب‌بندی، با نظام آن روز معتزله هماهنگی داشت و بی‌تردید برخورد نزدیک او با معتزلیانی چون ابوعلی جبایی در این زمینه بی‌تأثیر نمی‌تواند باشد. اما این پرسش در

---

۱. «ان امر الدین کله بالاستدلال یعرف»

2. J. Van Ess

میان است که کلام ابوسهل فراتر از همزبانی و هماهنگی عمومی، از نظر محتوایی تا چه حد با کلام معتزلی پیوند دارد. عناوین آثار ابوسهل در مباحث مختلف کلامی نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی دارد و چند مورد از نظرات حکایت شده از بنی‌نوبخت در *اوائل المقالات* شیخ مفید نیز تأییدی بر این برداشت دارد (*اوائل*، ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ مادلونگ[1]، ۱۵-۱۶).

متکلمان متقدم معتزله، در سده‌های ۲و۳ق ضمن آموزشهای کلامی، دانش فقه را از نظر دور نداشته، در بررسیهای خود شیوه‌های استدلال فقهی و مبانی اصولی فقه را نیز به بحث نهاده‌اند. آنان تا میانهٔ سدهٔ ۳ق/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند (پاکتچی، «اجتهاد»، ۶/۶۰۱). روش عمومی متقدمان معتزله که در آن روزگار به «استخراج» شهرت یافته بود، این بود که ادلهٔ فقهی و منابع الزام آور شرعی را در کتاب و خبرِ «قاطع عذر» محدود کرده و در دیگر مسائل، بدون روی آوردن به شیوه‌هایی چون عمل به اخبار غیر ثابت، اجماع، یا رأی و قیاس، شرع را در آن مورد ساکت می‌شمردند، بر پایهٔ دلیل عقلی به مفهومی خاص، به اصل کلی اطلاق تمسک می‌کردند (ابوالحسین بصری، ۷۵۳).

دربارهٔ اندیشهٔ ابوسهل باید گفت وی در راستای زمینه سازی برای مباحث زیربنایی فقه، آثاری تألیف کرده بود که عنوان آنها در سیاهه آثار او به ثبت رسیده است. وی در این آثار عمدتاً بر نفی رأی و قیاس در استنباط احکام شرعی تکیه کرده که در آن روزگار موضعی مشترک با غالب متکلمان، به خصوص معتزله به شمار می‌آمده است. ردیه‌های ابوسهل که از یک طرف شافعیان پایبند به قیاس را مخاطب خود قرار داده و از سویی دیگر حنفیان رأی محور را به نقد گرفته است، نشان می‌دهد که ابوسهل در اندیشهٔ فقهی خود کاملاً به دیدگاههای معتزلیان متقدم نزدیک شده و به عکس از مواضع متکلمان کهن امامیه دوری گزیده است.

این پرسش که ژرفای شناخت ابوسهل از آموزشهای متکلمان کهن امامیه و به

---

1. W. Madelung

خصوص از تعالیم مکتب هشام بن حکم تا چه اندازه بوده، به دشواری پاسخ می‌یابد. اما این امر به خوبی دانسته می‌شود که ابوسهل همچون اندیشه‌های کلامی، در اندیشهٔ فقهی نیز خود را از قید پیروی از سنت متکلمان پیشین رها ساخته و مستقل از آنان مسیر خود را ترسیم نموده است. در مقایسه‌ای میان دیدگاههای ابوسهل، متکلمان مکتب هشام بن حکم و متکلمان متقدم معتزله آشکارا می‌توان دریافت که اندیشهٔ فقهی ابوسهل، به معتزله نزدیکتر بوده است. نمونهٔ بارز دوری او از مواضع مکتب هشام بن حکم و نزدیکی او به افکار معتزله، برخورد او با کاربرد قیاس فقهی است که وی مطلقاً با حجیت آن مخالف بوده است.

عناوین آثار ابوسهل در نقض رأی و قیاس که در سیاهه تألیفات او به چشم می‌آید، چنین است:

۱. *ابطال القیاس* که ابن ندیم بدون افزودن توضیحی، از آن یاد کرده است (ابن ندیم، ۲۲۵).

۲. نقضی بر *اثبات القیاس* یا *اجتهاد الرأی* عیسی بن ابان که از فقیهان نظریه‌پرداز اصحاب رأی در سدهٔ ۳ق بوده و نظریه‌های او در کتب اصولی حنفیه با دیدهٔ اهمیت نگریسته شده است (ابن‌ندیم، همانجا، ۲۵۸؛ نجاشی، ۳۲).

۳. نقضی بر ابن‌راوندی در *اجتهاد الرأی* که ابوسهل در آن ابن‌راوندی، شخصیت رازآمیز گریخته از معتزله را مخاطب نقد خود قرار داده است (نک‍ : ابن‌ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳).

ابن‌راوندی متکلمی برخاسته از مکتب معتزله است که به الحاد متهم شد. وی برهه‌ای از زندگی علمی خود را به عنوان عالمی امامی سپری کرده و حلقه‌ای خاص در محیط امامیه دایر کرده بود (نک‍ : زریاب، ۵۳۴/۳ به بعد)، از مدافعان با حرارت عمل به اجتهاد الرأی بود در کتابی با عنوان *اجتهاد الرأی* در تقویت مبانی عمل به رأی کوشید و این همان اثری است که ابوسهل به نقض آن برخاسته است. اقدام ابوسهل به نقض دیدگاههای ابن‌راوندی در باب اجتهاد الرأی نشان می‌دهد که انگیزهٔ مخالفتهای او با قیاس و رأی، تنها معارضه با روشهای معمول در مذاهب دیگر نبوده، و نگرانی‌هایی از محافل درون مذهب، او را بر تبیین مواضع مذهب نسبت به رأی و قیاس برمی‌انگیخته

است. این امکان وجود دارد که دیدگاههای ابن‌راوندی در زمان ابوسهل، مورد توجه برخی از محافل امامی بوده و همین نکته اسباب نگرانی ابوسهل را فراهم آورده بود. برخی از تحلیل‌گران با تکیه بر موضع رأی‌ستیز ابوسهل از یک سو و مبارزهٔ ظاهریان بغداد با رأی فقهی که یک نسل پیش از ابوسهل آغاز گشته بود، چنین برداشت کرده‌اند که ابوسهل در اندیشهٔ فقهی خود به مذهب ظاهری که توسط ابن‌داوود اصفهانی و پس از او ابن‌داوود و ابن‌مغلس در بغداد تبلیغ می‌شد، گرایش یافته باشد (نک‍: ماسینیون[1]، ۱/ ۳۶۰؛ اقبال، ۱۱۳)، اما این تحلیل قدری سطحی به نظر می‌رسد و در تحلیلی عمیق‌تر می‌توان دریافت که اندیشهٔ ابوسهل، اندیشهٔ معتزلی و اندیشهٔ داوود ظاهری طیف‌های گوناگونی از یک نوع اندیشهٔ فقهی بوده‌اند که مخالفت با رأی و قیاس از مشخصه‌های بارز آن بود.

در راستای سخن از فعالیت‌های اصولی ابوسهل که بار دیگر چهرهٔ ردیه‌نویسی به خود گرفته است، باید به اثر دیگری از آثار یافت نشده او با عنوان نقض *رسالة الشافعی* اشاره کرد که ابن‌ندیم در سیاههٔ آثار ابوسهل از آن یاد کرده است (ابن‌ندیم، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳). متن مورد انتقاد او در این ردیه، کتاب پرآوازه *الرساله* از محمد بن ادریس شافعی است که شافعی حدود یک قرن پیش از ابوسهل، در آن دستگاهی مدون از اندیشهٔ فقهی و اصول اجتهاد را بیان کرده است و انتظار می‌رود که ابوسهل به رد دیدگاههای شافعی به خصوص در باب حجیت قیاس و شاید نقد نظریات او دربارهٔ اجماع پرداخته باشد.

در سخن از رویکرد ابوسهل نوبختی به مباحث الفاظ، باید گفت مبحث عموم و خصوص که در عصر وی یکی از بحث‌انگیزترین مباحث اصولی مورد بحث در محیط عراق بوده است، از سوی ابوسهل نیز مورد توجه قرار گرفت و زمینهٔ یکی از تألیفات وی با همین عنوان *الخصوص و العموم و الاسماء و الاحکام* شد (طوسی، *الفهرست*، ۱۲؛ نجاشی، ۳۲؛ نک‍: شیخ مفید، *اوائل*، ۹۸-۹۹). اکنون هیچگونه آگاهی مستقیم از مضمون این کتاب در اختیار ما نیست، اما با توجه به مختصات خاص تاریخی که ابوسهل در آن

1. L. Massignon

قرار گرفته است و با تکیه بر دانسته‌هایی دربارهٔ رابطهٔ اندیشه‌های او با معتزله و ظاهریه از یک سو و با اندیشهٔ شافعی در *الرساله*، می‌توان تا اندازه‌ای به محتوای این کتاب راه یافت.

با نگاهی مقایسه‌ای و برونی به این مسأله، باید گفت که محمد بن ادریس شافعی حدود یک سده پیشتر بحث نظری گسترده‌ای در باب عموم و خصوص در کتاب *الرساله* مطرح کرده بوده که مورد توجه ابوسهل قرار گرفته و وی ردیه‌ای بر آن پرداخته بوده است. در طیف‌های نزدیک به ابوسهل، نخست باید به داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق) اشاره کرد که ویژگی تکیه بر ظواهر کتاب و سنت در روش فقه او، نیاز به ریزبینی دربارهٔ مباحث لفظی را افزایش داده و انگیزهٔ تألیف کتابی مستقل درباب الفاظ عام و خاص، با عنوان کتاب *الخصوص و العموم* را برای او فراهم آورده بود (نک‍ : ابن ندیم، ۲۷۲). در ادامهٔ همین موج بود که یکی از عالمان معاصر ابوسهل از شافعیان، یعنی ابواسحاق مروزی نیز اثری با همین عنوان تألیف نمود (همان، ۲۶۶، نک‍ : ۲۱۷). در خاتمهٔ این سخن باید به کتابی با عنوان *الخصوص و العموم* اشاره کرد که در ادامهٔ تعالیم ابوسهل، توسط شاگرد و خویشاوند او، حسن بن موسی نوبختی تألیف شد (نک‍ : نجاشی، ۶۳؛ طوسی، *الفهرست*، ۴۶).

۲ـ۱ـ اندیشهٔ فقهی ابن قبه رازی

آنچه از نگاه یک مورخ، امری شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، آنست که چگونه پس از یک دورهٔ بلند فترت در اندیشهٔ کلامی امامی، بی‌درنگ پس از ظهور ابوسهل نوبختی بدون آنکه نسلی سپری شود، هم‌اندیشان او از مراکز گوناگون جهان تشیع نمود یافته و هر یک سهمی را در پی ریزی این مکتب ایفا نموده‌اند. همزمانی این شخصیت‌ها گاه به اندازه‌ای است که نامی جز هم‌اندیش بر این افراد اطلاق نتوان کرد و نباید تصور نمود که تعالیم این مکتب، از طریق آموزش مستقیم از ابوسهل به معاصران وی گسترش یافته است؛ بلکه چنین می‌نماید که در محافل گوناگون امامیه، نارسا بودن تعالیم اصحاب حدیث چهره‌ای آشکار به خود گرفته و امامیانی که در معرض حملات مذاهب گوناگون قرار داشته‌اند، به اجبار نیاز به تجدید نظری در روش اندیشهٔ مذهبی خود داشته‌اند. بر این پایه، باید ابوسهل را مبتکر یک دستگاه کلامی بازسازی شده تلقی کرد و به این نکته

نیز اذعان داشت که شرایط تاریخی برای ظهور چنین اندیشه‌هایی کاملاً فراهم شده بود.

یکی از شخصیت‌های برجسته و صاحب نقش در مراکز فرهنگی ایران، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن ابن‌قبه رازی (د قبل ۳۱۹ق)، متکلم امامی اهل ری و از معاصران ابوسهل نوبختی است که در آغاز بر مذهب اعتزال بوده و سپس به مذهب امامیه راه یافته است (نک‍ : نجاشی، ۳۷۵). بخش مهمی از فعالیت علمی ابن‌قبه در حوزهٔ کلام و متمرکز بر مسألهٔ امامت بوده است (نک‍ : طوسی، *الفهرست*، ۱۳۲؛ نجاشی، ۳۷۵)؛ اما در اوراق نوشته‌های برجای مانده از وی در باب امامت، مضامینی پراهمیت دیده می‌شود که می‌تواند ابعاد اندیشهٔ فقهی ابن‌قبه و حتی در مقایسه با دیدگاههای دیگر نمایندگان مکتب متکلمان، در حدی گسترده‌تر اندیشهٔ فقهی این مکتب را آشکار سازد.

نظریه‌های برجای مانده از ابن‌قبه رازی در باب اصول فقه، در زمینه‌های مهم و بحث انگیزی مانند حجیت اخبار آحاد، حجیت اجماع و حجیت قیاس و رأی است. در باب اخبار آحاد، به شیوه‌ای قابل انتظار از متکلمانی که در اندیشه به معتزلیان متقدم نزدیک بوده‌اند، نقد اخبار و قول به عدم حجیت اخبار آحاد در کلام ابن‌قبه رازی دیده می‌شود؛ وی در مباحث پراکنده خود، آنگاه که رشتهٔ سخن به اخبار آحاد کشیده شده، به ضعف اخبار اشاره کرده، بر رواج اخبار دروغین از امامان(ع) تکیه نموده و سرانجام تصریح داشته است که خبر واحد موجب علم نیست (ص ۱۱۰). محقق حلی در نقلی از ابن‌قبه در همین زمینه، یادآور شده که وی اساساً تعبد به خبر واحد را عقلاً غیرجایز می‌دانسته است (ص ۱۴۱). در گام پسین، به عنوان معیاری در تمییز احادیث و پذیرش خبری به عنوان خبر موجب علم، ابن‌قبه نظریهٔ اجماع بر خبر را مطرح نموده است (همانجا)؛ این نظریه بر مبنای چنین فکری بنا نهاده شده که اجماع طایفه بر مضمون خبر، ضعف استنادی آن را جبران می‌نماید و این اندیشه، ریشه در روایات و شیوه‌های ارائه شده در سدهٔ پیشین دارد که شاخص آن مقبول عمر بن حنظله است (پاکتچی، «اجماع»، ۶/۶۲۹). نظریهٔ جبران ضعف اخبار آحاد با اجماع در اوایل سدهٔ ۴ق، در میان حدیث‌گرایان نیز مطرح بوده (همانجا) و تنها در آثار متکلمان، شکلی مدون‌تر به خود گرفته است.

مطرح شدن اجماع امت به عنوان حجت، در اوایل سدهٔ ۴ق در برخی از آثار متکلمان امامی دیده می‌شود و این اندیشه در نوشته‌های ابن‌قبه رازی نیز بازتاب یافته است (ص

۱۲۵؛ نکـ : ابن رستم، ۱۳۶)؛ اما باید توجه داشت که تمام موارد یاد شده از موضعی کلامی و احتجاجی ابراز گردیده‌اند و در اینکه اجماع امت در فقه متکلمان، کاربرد عملی یافته باشد، باید به جد تردید کرد.

در سخن از روشهای اجتهادی، نمونه‌ای صریح از برخورد جدلیِ متکلمان آن روزگار با مسألهٔ رأی و قیاس را می‌توان در اوراق برجای مانده از آثار ابن قبه بازیافت (ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳)، اما او همچون برخی دیگر از متکلمان آن عصر نوشتهٔ مستقلی در باب رد رأی و قیاس نداشته است.

در این باره از نوشته‌های دیگر متکلمان امامی ایران، باید به تألیفاتی چون کتاب *فی ابطال القیاس* اثر ابومنصور صرّام نیشابوری و اثری با همین عنوان از ابومحمد یحیی علوی نیشابوری اشاره کرد که اکنون آثاری دست نایافتنی‌اند (طوسی، *الفهرست*، ۱۷۹، ۱۹۰؛ نجاشی، ۴۴۲).

۲ـ ابن‌ابی‌عقیل شاخص فقاهت در مکتب متکلمان

ابن‌ابی‌عقیل ابومحمد حسن بن علی حذاء معروف به ابن‌ابی‌عقیل عمانی از فقیهان و متکلمان امامیه در دهه‌های آغازین سدهٔ ۴ق می‌زیسته و از زندگی او تقریباً هیچ گزارشی به دست نرسیده است. نجاشی در *الرجال* خود، جز نام و نسب مطلبی از زندگی شخصی وی نیاورده (ص ۴۸) و طوسی که در دو موضع از *الفهرست* از او یاد کرده، نام پدر و کنیه او را به گونه‌ای متفاوت ضبط کرده است (ص ۵۴، ۱۹۴؛ نجاشی، ۴۷۱). طوسی او را از متکلمان بزرگ امامیه شمرده (*الفهرست*، ۱۹۴، ۵۴) و نجاشی ضمن اشاره به ستایشهای مکرر شیخ مفید از وی، او را فقیه و متکلمی مورد وثوق شمرده است (ص ۴۸).

دربارهٔ دورهٔ زندگی و زمان درگذشت او، اطلاعی به ثبت نرسیده است، ولی از آنجا که ابن‌قولویه قمی (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ق) از وی اجازهٔ روایت داشته، می‌توان او را قدری جلوتر از ابن‌قولویه دانست و دورهٔ درخشش علمی او را به هر حال در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق دانست (نکـ : نجاشی، ۴۸).

در منابع هیچ اشاره‌ای به موطن و مسکن ابن‌ابی‌عقیل نیز دیده نمی‌شود. نسبت

عمانی وی نشان می‌دهد که وی اصالتاً باید از مردم عُمان یا عَمّان بوده باشد، اما تعیین یکی از این دو نیازمند قرائن است. مقدسی در گزارشی که از وضع مذاهب در عمان و اردن چند دهه پس از ابن‌ابی‌عقیل به دست داده، یادآور شده که هم در عُمان و هم در عَمّان، جماعتی از شیعه می‌زیسته‌اند (ص ۹۰-۹۱، ۱۵۳). برخی از محققان نسبت عُمانی را در این بین ترجیح داده‌اند (نکـ: شبیری، ۴۸). در صورت پذیرش این احتمال، باید در نظر داشت که به گفتهٔ مقدسی، در آن عصر، ظاهریان داوودی نیز در عمان نفوذی داشته‌اند (ص ۹۱).

فارغ از اصالت ابن‌ابی‌عقیل این نکته نیز در پس تاریکی قرار دارد که وی دورهٔ حیات علمی خود را در کدام ناحیه سپری کرده است. تنها دانسته‌ای که می‌تواند به یاری آید، روایت ابن‌قولویه از ابن‌ابی‌عقیل است، اما باید توجه داشت که ابن‌قولویه آنچنان که از ظاهر عبارتش برمی‌آید، موفق به ملاقات حضوری با ابن‌ابی‌عقیل نشده، با مکاتبه از راه دور اجازه روایت از او دریافت کرده است و تنها در حد گمانی که با قرائن تأیید می‌گردد، می‌توان تصور کرد که وی در عراق می‌زیسته و از همین روست که آثار او در آن دیار رواج و تداول یافته است (نجاشی، همانجا).

در مورد آثار علمی ابن‌ابی‌عقیل باید گفت تنها دو اثر از وی، یکی از کلام و دیگری در فقه شناخته شده است. نجاشی ضمن اشاره به کتاب کلامی وی با عنوان *الکر و الفر* یادآور شده که موضوع کتاب امامت بوده و وی آن را نزد شیخ مفید خوانده است (همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ۵۴، ۱۹۴).

اثر مهم ابن‌ابی‌عقیل، کتاب فقهی او *المتمسک بحبل آل الرسول* است که به گفتهٔ نجاشی، تا بیش از یک قرن از زمان تألیف، کتابی مشهور در میان امامیان بوده است. نجاشی در رونق این کتاب یادآور می‌شود که افزون بر اهمیت آن در محیط عراق، حاجیانی که از خراسان برای سفر حج می‌آمده و از عراق گذر می‌کرده‌اند، در پی آن بوده‌اند تا نسخه‌هایی از این کتاب را تهیه کرده و به دیار خود برند (همانجا). طوسی نیز در وصف خود از این کتاب، آن را گسترده و نیکو شمرده است (الفهرست، ۵۴، ۱۹۴). *المتمسک* برای چندین سده در محافل امامیه متداول بوده و نسخه‌هایی از آن به دست عالمان حله چون حسن بن ابی‌طالب آبی و علامه حلی رسیده بوده و آرای فقهی او

براساس آن به طور گسترده‌ای در منابع متأخر نقل شده است (نکـ: علامه حلی، سراسر کتاب؛ نکـ: ابن‌ادریس، ۱۰۲؛ آبی، ۱/۱۰۱، ۱۵۳، ۲۳۵، جم، آثار شهید اول). در سده‌های اخیر نسخه‌ای از این کتاب شناخته نشده است. آرای فقهی ابن ابی عقیل توسط گروهی از پژوهشگران مرکز معجم الفقهی از منابع کهن گردآوری شده و با عنوان *حیاة ابن ابی عقیل و فقهه*، انتشار یافته است.

نزد متأخران، در نقل قول آراء در مواردی که قولی از او در کنار ابن‌جنید اسکافی قرار گرفته، با تعبیر «قدیمین» از آنان یاد شده و این نامگذاری از آن روست که این دو تن به عنوان قدیمترین فقیهان اهل استنباط شناخته می‌شوند که فتاوایی گسترده از آنان برجای مانده است. این تعبیر در نوشته‌های علامه حلی دیده می‌شود (۴۶۴/۸)، اما کاربرد آن نزد ابن فهد حلی گسترش یافته است (۱۳۹/۱، ۲۰۵،...).

روش فقهی این دو تن تفاوتهای اساسی با یکدیگر داشته، اما مشترک بودن در برخی مبانی، به خصوص در حوزهٔ منابع نقلی موجب شده تا در شماری قابل ملاحظه از فروع، موضعی مشترک اتخاذ کرده باشند. برخی از متأخران دربارهٔ رابطهٔ فکری آنان فراتر رفته و قدیمین را سرچشمه اصول فقه در حیطهٔ فقه امامی دانسته‌اند (نکـ: تونی، ۲۵۲). وجود این همراهی و اندیشهٔ پیرامون آن نزد متقدمان، موجب شده است تا برخی از معاصران، بدون آنکه تفاوتهای مهم خاستگاهی بین این دو فقیه را مورد توجه قرار دهند، از مکتبی به عنوان «مکتب قدیمین» سخن به میان آورند (نکـ: فضلی، ۵۹-۶۰) و برخی نیز با عنایت به تمایزها، آنان را به اعتبار عقلگرا بودن در فقه، به سان شبه مکتبی درکنار یکدیگر نهند (مدرسی طباطبایی[1]، ۴۱).

۲-۱- زمینه‌های فقه ابن‌ابی‌عقیل در اندیشهٔ متکلمان

از استادان ابن‌ابی‌عقیل و کسانی که در شکل‌گیری شخصیت علمی او نقشی ایفا کرده‌اند، اشاره‌ای در منابع به دست نیامده است و ارتباط احتمالی او در بغداد با محفل درس ابوسهل نوبختی و بهره‌گیری از تعالیم او نیز مشخص نیست. به هر حال معرفی ابن‌ابی‌عقیل در منابع رجالی به عنوان یکی از متکلمان برجستهٔ امامیهٔ نسل پس از

---

1. H. Modarressi Tabatana´i

ابوسهل نوبختی، این حقیقت را آشکار می‌سازد که شخصیت علمی ابن‌ابی‌عقیل، مستقیم یا غیر مستقیم در فضای مکتب تأسیس شده توسط ابوسهل نوبختی شکل گرفته است.

فارغ از جستجو در برگها و سطور منابع تاریخی و رجالی، باید گفت که دانسته‌های گستردهٔ ما از روش فقهی ابن‌ابی‌عقیل به خوبی نشان می‌دهد که پیوستگی نزدیکی بین اندیشه و روش فقهی او با اندیشه‌های ابوسهل نوبختی و دیگر متکلم هم فکر، ابن‌قبه رازی وجود داشته است. بر این پایه جایی برای تردید نیست که ابن‌ابی‌عقیل از نظر رده‌بندی فقیهان امامیه، شخصیتی برجسته، پرورش یافته در فضای فکری مکتب متکلمان امامیه، و همسو با افکار ابوسهل نوبختی و ابن‌قبه رازی بوده است.

تاکنون یک مطالعهٔ روشمند دربارهٔ تحلیل آرای فقهی ابن‌ابی‌عقیل و بازسازی اصول حاکم بر فقه او صورت نگرفته است. در حد وصفی مجمل و در عین حال گویا و جالب توجه، باید به برداشت محمد تقی شوشتری اشاره کرد، مبنی بر اینکه ابن‌ابی‌عقیل همچون دیگر متکلمان امامیه، اخبار آحاد را در فقه خود حجت نمی‌شمرده و روش فقهی او بنا بر آنچه از آراء و فتاوایش برمی‌آید، بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم استوار بوده است. در مواردی که قاعده‌ای کلی در قرآن وجود داشته و در احادیث استثناهایی برای آن ذکر گردیده است، وی عموم و کلیت قاعدهٔ مذکور را حفظ می‌نمود و به آن احادیث اعتنا نمی‌کرد، مگر آنکه احادیث قطعی و تردیدناپذیر باشد (۱۹۸/۳؛ مدرسی طباطبایی، ۴۱). همچنین جای دارد به تعبیری از بحرالعلوم اشاره شود که معتقد بود ابن‌ابی‌عقیل نخستین کسی است که فقه را تهذیب کرد و «نظر» را در آن به کار گرفت و بحث در اصول و فروع را در آغاز غیبت کبری برشکافت (۲۲۹/۲؛ نک: خوانساری، ۲۵۹/۲).

۲ـ۲ـ جایگاه «آل الرسول» در فقه ابن‌ابی‌عقیل

پیش از هر سخن، نخست باید به این نکته اشاره شود که ابن‌ابی‌عقیل کتاب مبسوط خود را در فقه *المتمسک بحبل آل الرسول* نام نهاده بود. این نام کامل کتاب است که افزون بر فهارس طوسی و نجاشی، در برخی دیگر از منابع امامیه نیز به ثبت رسیده و همواره به سادگی از وجه این نامگذاری گذر شده است. در دفاع از این گذرکنندگان، باید گفت

که نامگذاری به نامهای نمادین در اعصار گذشته امری متداول بوده و مؤلفان گاه با بکارگیری ذوق و قریحهٔ خود، عنوانی دور از انتظار بر کتاب خود می‌نهاده‌اند؛ این عناوین گاه برخاسته از تخیل محض بوده و گاه از باوری مذهبی الهام گرفته بوده است.

دربارهٔ عنوان *المتمسک بحبل آل الرسول* نیز چنین به نظر می‌رسد که مؤلف مفهوم نهفته در آن را از احادیث گوناگون حاکی از لزوم دست آویختن به حبل اهل بیت(ع)، به خصوص حدیث مشهور ثقلین الهام گرفته و با این انتخاب سعی کرده است تا تألیف خود را گامی در جهت چنگ زدن به حبل کتاب و عترت معرفی نماید. به نظر می‌رسد که الهام‌بخشی این عنوان برای یک مورخ کنجکاو در همین نقطه پایان می‌یابد و از آن پس باید به واقعیات ورای این عنوان روی آورد. چنین می‌نماید که واقعیت آن باشد که ابن‌ابی‌عقیل نیز همچون هر فقیه دیگر امامی سعی بر آن داشت تا احکام فقهی را بر مبنای ادله استنباط نماید و آن را در این کتاب خود به ودیعه گذارد. با اینهمه، اشاراتی از ابن‌ابی‌عقیل در جای‌جای قطعات منقول از کتاب او، مورخ را متقاعد می‌سازد که این باب را دیگر بار بازگشاید و از نو به کندوکاو در اندیشهٔ نهفته در این عنوان بپردازد.

به عنوان یکی از ویژگی‌های زبان فقهی ابن‌ابی‌عقیل باید بر این نکته تأکید کرد که «آل رسول» در این زبان مفهومی خاص یافته و به سان مفهومی محوری در بسیاری از استدلالات فقهی او، در ترکیب‌هایی چون «عند آل الرسول» به معنایی خاص به کار رفته است. چنین می‌نماید که ابن‌ابی‌عقیل در سراسر فقه خود، هدف غایی را دستیابی به فقه آل الرسول می‌پنداشته و از تعبیرات او به روشنی برمی‌آید که برخلاف متکلمان هشامی، وی فقه اهل بیت(ع) یا به تعبیر خاص او فقه آل رسول را مجموعه‌ای یکپارچه از تعالیم می‌انگاشته است. اصرار او بر کاربرد تعبیر «آل رسول» که در زبان گفتار او با تعبیرهایی آشنا برای همگان چون اهل بیت و عترت جابجا نشده است، نشان از آن دارد که وی استعمالی ویژه از این تعبیر را در نظر داشته است (نکـ: کلینی، ۱/۲۰۱).

در نگاهی به موارد مورد نظر نخست باید به تعبیری از ابن‌ابی‌عقیل اشاره کرد که در تبیین مسألهٔ وقت نماز شب و تقدیم آن به کار رفته است؛ وی در مقدمهٔ استدلال خود می‌گوید: «نزد آل رسول نمازی (بر کسی) نیست، مگر آنکه بعد از دخول وقت آن ...» (علامه حلی، ۷۴). همچنین به عنوان نمونه‌ای دیگر باید به سخن او در مسألهٔ وقت نیت

برای روزه، اشاره گردد که «بر هر کسی که روزهٔ او نزد آل رسول فرض باشد، واجب است که آن روزه را پیشتر از شب نیت نماید» (علامه حلی، ۲۱۱).

از عبارت نخست و به طور واضح‌تر عبارت اخیر برمی‌آید که او مفهوم «فی الشریعه» را با «عند آل الرسول» جایگزین ساخته و فقه آل رسول را عین شریعت انگاشته است. در توضیح باید یادآور شد که ابن‌ابی‌عقیل در اندیشهٔ خود مبنا را دستیابی به تعلیم آل رسول گرفته و برخلاف آنچه در ابتدای امر از اطلاق «عند آل الرسول» به ذهن متبادر می‌گردد، او سنت مروی از آل رسول را در نظر نداشته است. تعلیم آل رسول در دیدگاه او همه شریعت است و از همین روست که وی در مواردی با ذکر آیاتی از قرآن کریم و پس از استدلال به ظواهر کتاب، مدلول آن را به عنوان تعلیم آل رسول شمرده است (نک: علامه حلی، ۵۳۰). اسلوب گفتار و استدلال ابن‌ابی‌عقیل در این موارد به‌گونه‌ای است که اگر مفهوم خاص آل رسول در زبان او برای مخاطب ملحوظ نشده باشد، فهم اینکه چگونه آیات قرآنی می‌توانند نکته‌ای از تعلیم آل رسول را ثابت نمایند، دشوار خواهد بود.

از مضامین کتاب کلامی *الکر و الفر* ابن‌ابی‌عقیل در حال حاضر چیزی نمی‌دانیم، اما چنین می‌نماید که مفهوم آل رسول در زبان فقهی ابن‌ابی‌عقیل بر پایهٔ باورهای کلامی او در باب امامت، به خصوص مسألهٔ علم امام قرار داشته است؛ باورهایی که با اعتقادات ثبت شده از ابوسهل نوبختی کاملاً قابل مقایسه است (نک: ابوسهل نوبختی، ۹۱-۹۲؛ شیخ مفید، *اوائل*، ۷۷، جم؛ نیز مادلونگ، ۱۶).

۳-۲- دلیل کتاب در نظام فقهی ابن‌ابی‌عقیل

کتاب به عنوان نخستین دلیل، در نظام فقهی ابن‌ابی‌عقیل از جایگاه تشریفی و نمادین خود فراتر رفته و کاربردی گسترده و قابل توجه یافته است؛ این ویژگی که عملاً در جای جای استدلالات فقهی ابن‌ابی‌عقیل دیده می‌شود، با توجه به محدود بودن دانسته‌ها دربارهٔ جایگاه دلیل کتاب در مکتب فقهی متکلمان امامیه، از اهمیتی افزون برخوردار است و در یک بررسی تاریخی می‌تواند دیدگاههای این مکتب در پیرامون دلیل کتاب را روشنایی بخشد.

بر پایهٔ چند نمونهٔ برجای مانده از استدلالات ابن‌ابی‌عقیل به دلیل کتاب، باید گفت

وی ظواهر کتاب را حجت می‌شمرده و در بررسی‌های فقهی خود، پایبندی قابل ملاحظه‌ای بر پیروی از این ظواهر نشان داده است. وی گاه از ظواهر قرآنی، اصولی را استنباط کرده و بر مبنای آن، به احکام گوناگون مربوط به آن حوزه راه یافته است؛ به عنوان نمونه باید به دیدگاه او در مورد خوراک اهل کتاب اشاره کرد که حلال بودن طعام آنان را بر مبنای ظاهر آیه (**مائده/۵**) اصل قرار داده و به عنوان فروعی بر آن، در مبحث ذبح و صید، ذبیحه و صید اهل کتاب را به طور مطلق حلال شمرده است (علامه حلی، ۶۷۹-۶۸۰). نمونه‌ای دیگر فتوای خاص او دربارهٔ امکان ازدواج با مادر زوجه در مواردی خاص است که عیناً بر مبنای ظاهر آیه (**نساء/۲۳**) مبتنی شده است.

در موضعی دیگر، وی با استفاده از گونه‌ای تفسیر قرآن به قرآن، کفار را از دیدگاه قرآن به دو گروه اهل کتاب و مشرکان بت‌پرست تقسیم کرده، و سپس با تمسک به ظاهر آیات قرآنی، ازدواج با زنان بت‌پرست را مطلقاً حرام، و ازدواج با زنان اهل کتاب را مطلقاً جایز شمرده است (همو، ۵۳۰).

در مسألهٔ تعیین‌کنندهٔ تخصیص کتاب با سنت، ابن‌ابی‌عقیل با شیوه‌ای اعتدال‌گرا به عدم جواز گراییده و اخبار را شایسته تخصیص دادن به احکام عام کتاب الله نشمرده است. به عنوان نمونه، در مباحث جهاد، وی عمومات قرآنی امر به جهاد را به عنوان اصل پذیرفته و روایات ناظر به اشتراط اذن والدین مسلمان یا اشتراط برائت از دین برای شرکت در جهاد را قادر به تخصیص این عام قرآنی ندانسته است (همو، ۳۲۴). همچنین می‌توان در استدلالات او، نمونه‌هایی از تکیه بر اطلاق کتاب و نپذیرفتن تقییدات وارد در اخبار را بازیافت (همو، ۳۳۱).

۲-۴- جایگاه سنت در نظام فقهی ابن‌ابی‌عقیل

در بررسی هر نظام فقهی، جایگاه سنت در ارتباطی مستقیم با شیوهٔ برخورد آن نظام فقهی با اخبار است و در فقه عالِمی متعلق به مکتب متکلمان، آنچه پیشاپیش قابل انتظار است، گرایش به حجت نبودن اخبار آحاد است. اظهار نظر در مورد دیدگاه ابن‌ابی‌عقیل عمانی دربارهٔ اخبار آحاد، قدری دشوار و پیچیده به نظر می‌آید؛ از سویی مجموعهٔ قرائن حاکی از آنست که وی همچون دیگر متکلمان متقدم به عدم حجیت خبر واحد باور داشته و از دگر سو، بخش وسیعی از فتاوای فقهی او بر مبنای اخبار آحاد قرار گرفته

است. آنچه به عنوان قرائن بر عدم حجیت بدان اشاره شد، برخی در اثنای استدلالات ابن‌ابی‌عقیل، و برخی از قرائن بیرونی مانند ارتباطات فکری او با مکتب متکلمان امامیه نمود یافته است.

در تأیید این برداشت، باید یادآور شد که کسانی چون شیخ مفید و سید مرتضی بر اتفاق نظر دست کم متکلمان امامیه بر عدم حجیت اخبار آحاد تأکید کرده‌اند (نک: شیخ مفید، *اوائل*، ۱۳۹؛ سید مرتضی، *المسائل التبانیات*، ۲۵/۱). گفتنی است تحلیل‌گران معاصر نیز در برداشت کلی خود از روش فقهی ابن‌ابی‌عقیل بر این اصل که وی اخبار آحاد را حجت نمی‌شمرده است، تأکید ورزیده‌اند (نک: شوشتری، ۱۹۸/۳؛ مدرسی طباطبایی، ۴۱).

آنچه به عنوان پیچیدگی در فهم روش ابن‌ابی‌عقیل نسبت به اخبار آحاد گفته شد، در واقع مشکلی است که به طور کلی در فهم روش فقهی فقیهان این مکتب در نقد اخبار دیده می‌شود و حتی در همان اعصار نیز سوء برداشتهایی را ایجاد کرده است. گواهی بر این امر پاسخ سید مرتضی در رسالهٔ «مسائل التبانیات» است که در آنجا به صراحت به وجود چنین سوء تفاهمی دربارهٔ چگونگی استدلال متکلمان امامیه به اخبار اشاره کرده و به توضیح مسأله پرداخته است (۲۵/۱ به بعد). در واقع منشأ این اشکال، همانگونه که سید مرتضی به عنوان شخصیتی از درون مکتب بیان کرده، درکی نادرست از مفهوم عدم حجیت خبر واحد در زبان متکلمان امامیه بوده است.

متکلمان امامیه خبر از سنت را به خودی خود حجتی شرعی نمی‌دانستند و تنها در صورتی آن را حاکی از سنت می‌شمردند که به گونه‌ای آگاهی به صحت صدور آن فراهم می‌آمد؛ یکی از راههای آگاهی به صحت صدور، تواتر بود و در صورت فقدان تواتر، صحت صدور خبر در معرض تردید قرار می‌گرفت. اما این بدان معنا نبود که اخبار آحاد در نقادی این مکتب، کاملاً به کنار نهاده شوند و نامعتبر تلقی گردند. اخبار آحاد تنها بدون مؤیدی از خارج فاقد اعتبار بودند و در صورتی که مقترن به قراینی باشند که بر صدق راویان و صحت صدور دلالت کند، معتبر شمرده می‌شدند (نک: شیخ مفید، *اوائل*، ۱۳۹، *التذکره*، ۳۸، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعه*، ۷/۲ به بعد).

به گفتهٔ سید مرتضی در داوری نسبت به کتب فقهی پیروان این مکتب، باید دانست که

بخشی از اخبار آحاد نقل شده در آنها به عنوان دلیل مورد استناد قرار گرفته‌اند که الزاماً با قرائنی از بیرون، صحت صدور آنها بر مؤلف محرز شده بود و دربارهٔ بخشی دیگر از اخبار آحاد مندرج باید گفت که ذکر این اخبار از باب تتابع بر آیه یا دلیلی ثابت بوده و خود به عنوان دلیل مطرح نبوده است (نک‍ : *المسائل التبانیات*، ۲۱/۱ به بعد). باید در نظر داشت که برخی از اقوال خاص و غریب او، ناشی از اعتماد بر اخباری خاص بوده که در نگاه او مقترن به قرائنی مؤید صحت بوده (نک‍ : علامه حلی، ۲۱، ۴۲، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۷۰، ۱۱۳، ۴۰۳، ۵۲۹) و گاه در تعبیر ابن‌ابی‌عقیل به صراحت «صحیح» خوانده شده‌اند(همو، ۶۰۸). یکی از این قرائن که در فقه متکلمان امامیه بسیار مورد توجه قرار گرفته و به عنوان پایه‌ای در نقد اخبار پذیرفته شده، مشهور بودن خبر است که گاه با تعبیر اجماع طایفه بر خبر از آن سخن رفته است (نک‍ : پاکتچی، «اجماع»، ۶۲۹/۶-۶۳۰؛ علامه حلی، ۵۳۲).

فارغ از اخبار آحاد، نکتهٔ دیگری که در روش فقهی ابن‌ابی‌عقیل جلب نظر می‌کند، دیدگاه او دربارهٔ خبر متواتر و توسعهٔ کاربرد آن در استدلالات فقهی است. چنین می‌نماید که وی، در اثبات تواتر نسبت به یک خبر، شیوهٔ سهل‌گیرانه‌ای را در پیش گرفته و از همین رو امکان متواتر شمردن طیفی از اخبار برای او فراهم آمده است (نک‍ : شیخ مفید، *اوائل*، ۱۰۴؛ جرجانی، ۴۳، ۸۶).

اگرچه ابن‌ابی‌عقیل خود تعریفی از خبر متواتر به دست نداده، اما در نمونه‌هایی عملی که وی در استدلالاتش به کار بسته، اخباری را متواتر شمرده است که از سهل‌گیری در این مورد حکایت دارد. به عنوان نمونه، دربارهٔ نجس نشدن آب قلیل در برخورد با نجاست مدعی وجود اخبار متواتر از امام صادق(ع) بوده است (نک‍ : علامه حلی، ۲) که به نظر نمی‌رسد اثبات این تواتر به آسانی ممکن باشد (همو، ۵۰، ۱۸۸).

۲-۵- ابن‌ابی‌عقیل و مبانی استنباط

در سخن از مبانی استنباط و اصول حاکم بر فقه ابن‌ابی‌عقیل باید این مبحث را در دو زمینه پی‌جویی کرد: بخشی از این اصول و مبانی، ناظر به مباحث لفظی و حوزهٔ تفسیر نصوص دینی است و بخشی دیگر از بحث به کاربرد اصول و مبانی عقلی در استنباط فقهی بازمی‌گردد.

در مباحث لفظی باید پیش از هر سخن یادآور شد که توسعهٔ این مباحث در عصری نزدیک به ابن‌ابی‌عقیل در حوزه‌های گوناگون امامیه و اهل سنت آغاز شده بود و به طور خاص این مباحث از سوی متکلمان امامیه، همچون ابوسهل نوبختی و حسن بن موسی نوبختی نیز مورد توجه بوده است. بر این پایه، بسیار قابل انتظار است که مباحثی در این حوزه توجهٔ ابن‌ابی‌عقیل را نیز به خود جلب کرده و زمینهٔ تأمل او در مباحث فقهی‌اش بوده باشد.

در مطالعهٔ استدلالات فقهی برجای مانده از ابن‌ابی‌عقیل برخی از مباحث لفظی اصول فقه، همچون مبحث عام و خاص و مطلق و مقید در سطح وسیعی مورد توجه قرار گرفته و در بسیاری از مباحث او، بر استدلالات فقهی وی سایه افکنده است (نکـ: علامه حلی، ۳۲۴، ۳۳۱، ۴۰۳). در گسترهٔ مباحث الفاظ، مبحثی دیگر که توجه به آن در مباحث فقهی ابن‌ابی‌عقیل بازتابی قابل ملاحظه یافته، مباحث امر و نهی است.

به عنوان موضع عام ابن‌ابی‌عقیل در قبال مفهوم امر، باید گفت وی براساس پایبندی بر ظواهر نصوص، در برخورد با اوامر در صورت اطلاق، آن را حمل بر وجوب کرده و این برخورد او هم در تفسیر اوامر کتاب و هم در برداشت از اوامر سنت نمونه‌هایی آشکار و صریح داشته است. در واقع برخی از فتاوای خاص و غریب ابن‌ابی‌عقیل ریشه در همین برخورد تفسیری او با اوامر داشته و به عنوان نمونه در قول به وجوب تکبیر برای رکوع و سجود و وجوب قنوت در نماز نمود یافته است (نکـ: علامه حلی، ۹۶-۹۷).

اما در سخن از اصول عقلی، پیش از همه باید به اصل برائت اشاره کرد که اصولاً در دستگاه فقهی متکلمان، اصلی بنیادین و بسیار توسعه‌یافته بوده و در فقه ابن‌ابی‌عقیل نیز با برخورداری از جایگاهی مشابه کاربردی وسیع داشته است.

در اینجا باید برخی از اصول حاکم بر فقه ابن‌ابی‌عقیل را مورد نظر قرار داد که بر پایهٔ مباحث کلامی استوار بوده‌اند. ابتدا باید به اصل قبح تکلیف به آنچه در طاقت نیست اشاره شود که وی ثمرات فقهی خاصی را بر آن مترتب ساخته است، از جمله اینکه وی برای کسی که قبله برای او به جهت تاریکی، یا ابر و غبار بر او پنهان گشته و نماز به غیر قبله نهاده و پس از فراغ از نماز جهت قبله را خلاف پندار خود یافته، قضای نماز خوانده

شده را واجب ندانسته است. وی در مقام استدلال چنین بیان کرده که این فرد اگر در زمان عدم علم به قبله، مأمور به روی کردن به قبله بوده باشد، از این امر تکلیف به آنچه در طاقت نیست لازم خواهد آمد (نک: علامه حلی، ۷۷-۷۸). نمونه‌ای دیگر اصل ارتفاع تکلیف از انسان به بلوغ نرسیده، است که وی به عنوان فرعی بر مباحث کلامی تکلیف پذیرفته و آن را پایهٔ برخی از مناقشات فقهی خود نهاده است؛ به عنوان ثمره‌ای از این اصل، وی در باب کودک از دنیا رفته به فتوایی غریب گراییده و بر آنست که بر انسان نابالغ به طور کلی نماز میت خوانده نمی‌شود (علامه حلی، ۱۱۹).

کتابشناسی

آبی، حسن بن ابی طالب، کشف *الرموز*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۸ق.

ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۷۰ق.

ابن رستم طبری، محمد بن جریر، *المسترشد*، نجف، کتابخانه حیدریه، بی تا.

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، المهذب *البارع*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.

ابن قبه رازی، محمد بن عبدالرحمن، بخشهای «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین، ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۹۰ق.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، کتابخانه اسدی، ۱۳۵۰ش.

ابوالحسین بصری، محمد بن علی، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

ابوسهل نوبختی، اسماعیل بن علی، *قطعهٔ بازمانده از التنبیه*، ضمن کمال‌الدین ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۹۰ق.

اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، کتابخانه مجلس، ۱۳۱۱ش.

بحرالعلوم، محمد مهدی، *الفوائد الرجالیه* (الرجال)، به کوشش محمد صادق و حسین آل بحرالعلوم، تهران، مکتبة الصادق، ۱۳۶۳ش.

پاکتچی، احمد، «اجتهاد»، «اجماع»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.

همو، «امامیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۸۰ش.

همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، *نامهٔ فرهنگستان*، سال ۳، ش ۴، ۱۳۶۵ش.

تونی، عبدالله بن محمد، *الوافیه*، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.

جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، قاهره، مکتبهٔ مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ق.

خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، اصفهان، دار النشر لنفائس المخطوطات، قم، ۱۳۸۲ق.

زریاب، عباس، «ابن راوندی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۹ش.

سید مرتضی، علی بن حسین، «جوابات المسائل التبانیات»، «جوابات المسائل الرسیه الاولی»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، دارالقرآن، ۱۴۰۵ق.

همو، *الذریعه*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش.

شبیری، نک : نجاشی.

شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، علمیه، ۱۴۱۰ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ حیدریه، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.

همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه، ۱۳۵۶ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق.

همو، *التذکرة*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.

فضلی، عبدالهادی، *دروس فی اصول فقه الامامیه*، قم، مؤسسه ام القری، ۱۴۱۲ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، کتابخانه اسلامیه، ۱۳۹۱ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۰۳ق.

مرکز المعجم الفقهی، «حیاة ابن ابی عقیل و فقهه»، قم، مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۱۳ق.

مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.

نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

Madelung, W., Der Imam al-Qāsin ibn Ibrāhīm, Berlin, de Gruyter, 1965.

Massignon, L., La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj, Paris, Gallimard, 1975.

Modarressi Tabataba'i, H., An Intorduction to Shi'i Law, London, Ithaca, 1984.

Van Ess, J., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. H., Berlin/New York, de Gruyter, 1991.

